

© 2011 г. Г.А. Шефф
УДК 141

**ПРЕДМЕТНОЕ ПОЛЕ ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ
В РАБОТАХ В.С. СОЛОВЬЕВА**

О том, что философия религии является одной из отраслей философского знания, а именно, имеющей своим непосредственным объектом религию, можно прочесть почти в любом современном отечественном учебнике по философии. Но за этой кажущейся простотой предложений учебника спрятан узел проблем. Основные из них таковы. *Первая*: религия является объектом исследования, кроме философии религии, и для теологии, и для «наук о религии»: социологии религии, психологии религии, истории религии. В современном отечественном знании эти отрасли общественных наук вместе с феноменологией религии, антропологией религии, иногда вместе с философией религии, а иногда подчеркнута без последней, объединяются в междисциплинарную отрасль гуманитарного знания «религиоведение». На Западе философия религии и «науки о религии» (англ. the science of religion или the scientific studies of religion, фр. science des religions или, чаще, histoire des religions, итал. scienza delle religioni, storia delle religioni, нем. Religionswissenschaft) давно считаются разными отраслями знания. А утверждения о том, что богословие в отличие от философии религии, есть прежде всего знание о Боге, – утверждения, имеющие корни в традиции академического богословия Русской Православной Церкви, – не являются абсолютно истинными для представителей англо-американской философии религии, которые, разрабатывают в основном проблематику обоснованности религиозных высказываний о Боге, мировом зле, воскресении и т.п.

Разумеется, можно и нужно к различению по объекту добавить различение по методам. И тогда философия религии – это тот вид знания, который использует философские методы и дает специфически философское понимание религии, а история религии, например, использует методы исторической

науки, социология религии – социологической, психология религии – психологической, теология – теологические методы. Вот только специфически теологические методы относятся к описанию сферы Божественного, а не религии как таковой. *Вторая* проблема связана с тем, что следует считать философией религии: любую философскую рефлексию по поводу религии или философскую теорию религии (или, по крайней мере, попытку конструирования такой теории).

Наконец, *третья* из числа основных проблем связана с различием религиозной философии и философии религии. Эта проблема теснейшим образом связана с предыдущей, но имеет свой акцент в том, что предметное поле отечественной философии религии формировалось в недрах религиозной философии и необходимо понять, когда возникает отечественная философия религии. Любой религиозный мыслитель так или иначе ставил вопрос о религии, но следует ли рассматривать развитие философии религии только как последовательность философских размышлений о религии?

В отечественной традиции определенно предмет философии религии очерчивается только в философии В.С. Соловьева. То, что в творческом наследии ученого невозможно обнаружить какое-то одно произведение, в котором была бы представлена философия религии как теоретическая система, не может служить аргументом для заявления о том, что у Соловьева отсутствует сложившаяся философия религии. В таком случае можно говорить и об отсутствии философии религии у И. Канта и у Г. Гегеля, ведь у них тоже нет таких произведений: известная «Философия религии» Гегеля – это всего лишь курс лекций. Рассмотрим темы, которые задают предметное поле философии религии в философии В.С. Соловьева. Их мы можем выделить восемь: специфика философского исследования религии; определение религии; природа религии; структура религии; эволюция религии и типология религий; религиозный опыт; гносеологический статус религиозной веры; специфика религиозного мировоззрения.

В «Чтениях о Богочеловечестве» (цикле лекций, который В.С. Соловьев первоначально назвал «Чтения по философии религии») он определяет философию религии как знание, которое «достигается организацией религиозного опыта в цельную, логически связанную систему. Таким образом, кроме религиозной веры и религиозного опыта требуется еще религиозное мышление,

результат которого есть философия религии. ... Лишь философия религии, как связанная система и полный синтез религиозных истин, может дать нам адекватное (соответствующее) знание о божественном начале как безусловном и всеобъемлющем» [1, с. 35-36]. Такое понимание философии религии, с одной стороны, сближает ее с теологией («организация религиозного опыта», «религиозное мышление», «знание о божественном начале»), с другой стороны, указывает на специфику философского изучения религии: философия религии – это *полный синтез* религиозных истин» (философский универсализм), «это знание о божественном начале как безусловном и всеобъемлющем» (философский монизм или субстанциализм). Представляется, что понимание предмета философии религии В.С. Соловьевым схоже с пониманием его в современной англо-американской философии; разница (впрочем, существенная разница) выражается в акцентах: в англо-американской философии религии – акцент на логическую состоятельность религиозных высказываний, у Соловьёва – на цельность и системность знания.

Религию В.С. Соловьев определяет как «связь человека и мира с безусловным началом и средоточием всего существующего» [1, с. 3]. Это традиционное для христианского сознания определение религии, но оно выражает философский подход к религии, отчего Бог христианства как личность предстает в определении Соловьева в качестве абстрактного первоначала, так называемого «Бога философов». Вопрос о природе религии В.С. Соловьев решает в ключе декартовой врожденной идеи Бога: «Человек по природе своей способен иметь понятие о высшем существе, иначе он и не имел бы его» [2, с. 173]. Природной основой религии, по Соловьеву, является особое чувство, которое есть у каждого человека и связано с нравственным сознанием – это чувство благоговения. По своему содержанию это чувство включает в себя три момента: чувство собственного несовершенства, чувство божественного совершенства, чувство необходимости совершенствования себя [2, с. 253]. Первоначально, в детском возрасте, эти чувства проявляются у человека в отношении родителей, так возникает почитание родителей. В «детстве» же человечества, то есть на самом раннем этапе истории, этому соответствует культ предков как первоначальная религия, которая позже, в историческом развитии религии, не исчезает, а сохраняется в разных формах во всех религиях в качестве необходимой составляющей.

Из такого понимания природы религии не следует, что и природу Бога Соловьев объясняет как комплекс ощущений. Бытие Бога для русского философа так же достоверно, как бытие окружающего мира, который также дан человеку через ощущения. Но «ощущаемое логически первее всякого данного ощущения», поэтому «действительность Божества не есть вывод из религиозного ощущения, а содержание этого ощущения – то самое, что ощущается» [2, с. 251]. Таким образом, можно сказать, что В.С. Соловьев разделяет антропологическую концепцию природы религии. Антропологическое основание он подводит и под структуру религии. В сочинении «Философские начала цельного знания» Соловьев пишет: «Природа человека как такого представляет три основные сферы бытия: чувство, мышление, деятельную волю; каждая из них имеет две стороны – исключительно личную и общественную» [3, с. 190]. Этим сферам соответствуют три сферы жизни человека: опыт, знание и практика. В области религии – это религиозный опыт или мистика в сфере чувства, религиозное знание или теология в сфере мысли и духовное общество, община, церковь в сфере практической реализации воли. Чувство, мышление, воля становятся религиозными тогда, когда человек вступает в особого рода отношения или отношения с особой реальностью – Абсолютным.

Отношения человека с Абсолютным, по Соловьеву, определяют и ход мировой истории. Точнее говоря, В.С. Соловьев рассматривает любое событие мировой истории как момент в возвращении к Богу отпавших некогда от него мира и человека. Отпадение мира от Бога совершилось из-за грехопадения человека, а само грехопадение явилось сознательным и свободным отказом человека от совместного с Богом бытия. Человека Соловьев понимает как инобытие Абсолютного: в силу того, что оно инобытие – оно не зависимо от Абсолютного, но в силу того, что вне Абсолютного ничего быть не может (Абсолют есть все во множестве своих форм), это инобытие содержится в Абсолютном и потому от него «зависит». Абсолютное для того, чтобы быть абсолютным, должно быть единством себя и относительного как своего инобытия. Это инобытие должно быть в Абсолютном, быть тождественно ему по содержанию и вместе с тем быть частным, то есть не Абсолютным. Оно может быть, если оно – становящееся абсолютное. Это сущее, тождественное Абсолютному сущему по содержанию, отличается от него моментом становления, потенциальности, не присущей по определению абсолютному сущему,

как *actus purus*. Это становящееся абсолютное Соловьёв называет душой мира, которая получает собственную внутреннюю действительность, находит себя, сознает себя в человеке [4, с. 319].

Таким образом, человек, по Соловьёву, выступает субъектом всех своих состояний, свободно определяющимся в отношении Бога. Человек даже может выступать против Бога, демонстрируя свою независимость, но при этом, так же, как и в других случаях, то есть всегда, он испытывает разного рода воздействия со стороны Бога. Самым сильным воздействием на человека было вочеловечивание Бога ради возвращения человечества в состояние изначального неантагонистичного единства с Абсолютным. История подчиняется сотериологии – это основная идея «Чтений о богочеловечестве». В таком случае не эволюция религии предстает следствием социального развития, а, наоборот, мировой исторический процесс задается сменой форм отношения людей с Абсолютным, то есть сменой типов религии. Однако Соловьёв считает исторический процесс линейным лишь в мировом масштабе, разные же народы и разные их культурно-религиозные традиции по-разному осуществляют историческое движение в векторе соединения с Богом, поэтому у какого-то народа отчетливо выражено прогрессивное развитие, а у какого-то преобладает цикличность, которая при изучении истории религии может восприниматься как регресс. Так возникновение ислама в религиозной истории человечества кажется регрессом в ветхозаветный монотеизм по сравнению с христианством, но это – стадия в том цикле, который свойственен для семитских народов.

Первоначальной формой действия Бога на отпавшего от него человека является, по Соловьёву, действие внешнее, подавляющее, ограничивающее проявления человеческой воли (потому, что проявления эти злы). Это первая стадия в истории религии – стадия язычества или естественного (то есть природного) откровения. Соловьёв не разделяет мнения о том, что языческие боги – продукт фантазии первобытных людей, а культ природных сил – ложная форма религии. По его словам, обожествление природных сил проистекает от того, что древний человек, ощущая их свехчеловеческий характер, впервые испытывает религиозное чувство; на уровне сознания это можно истолковать как поиск в природных стихиях безусловного содержания, то есть Абсолюта [1, с. 40-41, 142]. Однако такой поиск ведет к разочарованию, единственным

положительным содержанием которого выступает осознание человеком своей особенности в отношении природы, некоторой своей сверхприродности. Разочарование в природных богах приводит к их отрицанию и переходу религии на следующую стадию – стадию отрицательного откровения.

Классическим образцом религии отрицательного откровения является буддизм. Здесь безусловное начало противопоставляется природе: Абсолютное есть ничто (из природного мира). Абсолютное в буддизме определяется отрицательно – как нирвана, что также неудовлетворительно для самосознания человека, ищущего видеть объективность Абсолютного [1, с. 44, 68]. Так происходит переход на следующую стадию в эволюции религии – стадию положительного откровения. Эту стадию Соловьев делит на три этапа. Первый этап – это этап объективного определения, нашедший свое завершённое воплощение в «греческом идеализме», то есть в платонизме. Здесь Абсолютное выражает мир идеальных сущностей, царство идей. В мире идей находятся абсолютное благо и прекрасное. Так философия и искусство у греков наполняются религиозным содержанием, но вместе с тем обособляются от традиционной древнегреческой религии и дают первые формы секулярной жизни. Секуляризация происходит потому, что так понимаемый греками Абсолют требует не религиозного поклонения, а созерцания. Абсолютное благо нереализуемо в повседневной жизни. Обращение к нему практически бесполезно [1, с. 47-48, 68].

Отрицанием первого этапа выступает второй – этап «внутреннего субъективного определения». На этом этапе Абсолют определяется как чистое «я» или безусловная личность. Такое личное откровение божественного начала, во-первых, делает возможным обращение к нему как к личности, то есть непосредственное обращение, а не посредством поиска обнаружений Бога в природе или в мире идей. Во-вторых, это обращение осуществляется не через чувства и умозрение, но через волю человека, тем самым делая религию областью практической жизни [1, с. 68-69, 149].

Однако такое обращение человека к Богу может осуществляться только через безусловное подчинение Богу, безусловное отречение от всякой самостоятельности: «Человек должен признать, что он во всем своем существе и во всей жизни есть только следствие, только продукт безусловной воли этого безусловного Я» [1, с. 71]. Это обстоятельство превращает ветхозаветный мо-

нотеизм в религию закона. Но библейская религия в своём развитии выходит на новый уровень: религия закона дополняется религией пророков, в которой происходит не внешнее, а внутреннее взаимодействие воли Бога и воли человека, когда воля Бога становится для человека не признанным произволом, а осознаваемым добром. Отсюда – предчувствие «нового богочеловеческого завета, основанного на внутреннем законе любви» [1, с. 74].

Происходит переход на третий этап, синтезирующий предшествующие этапы, на котором соединяется «субъективный, чисто личный элемент ветхозаветного Ягвэ (Сущего) с объективной идеей универсальной божественной сущности» [1, с. 76]. Это происходит прежде всего в учении Филона Александрийского о Логосе и в учении Плотина об ипостасях; практическое обращение к божественной личности дополняется умозрительным обращением к божественной истине. Филон открывает, что Божественный Логос не только внешним образом влияет на душу, но порождается в ней. А Плотин показывает «механизм» этого порождения. Но потребовалось воплощение Бога, чтобы люди открыли этот «механизм» в себе. Произошла полнота откровения. Она, в свою очередь, вызвала потребность сделать предметом мысли открывшуюся для христиан божественную жизнь. Так возникло христианское богословие, синтезирующее на основе христианского религиозного опыта иудейскую религиозную практику и греческое умозрение.

Таким образом, В.С. Соловьев представляет эволюцию религии в виде гегелевского отрицания отрицания: естественному откровению противостоит в качестве антитезиса отрицательное откровение, это противоречие снимается синтезом – положительным откровением. Само положительное откровение также предстает как «тезис-антитезис-синтез»: объективное определение антитезисом имеет внутреннее субъективное определение, тезис и антитезис снимаются в синтезе – полном определении. Религиозный опыт В.С. Соловьев отождествляет с мистическим знанием и определяет как переживание единства с Абсолютным, «внутреннее восприятие безусловной действительности», чуждое всякой множественности и относительности, где «все сливается в одно непосредственное и безразличное чувство» [4, с. 308]. Оно не сводится только к познанию Абсолютного, но является условием всякого предметного знания, поскольку предваряет чувственный (предметный) опыт: «Всякое действительное видимое взаимоотношение наше с предметом, в

ощущениях ли, или в отдельных актах воображения, необходимо предполагает некоторое невидимое, переее актуального сознания, взаимодействие наше с предметом» [4, с. 337].

Такое понимание религиозного опыта служит логической предпосылкой для определения гносеологического статуса религиозной веры. Следует отметить, что В.С. Соловьёв не пишет о религиозной вере, как особой разновидности веры; термином «вера» он обозначает, главным образом, веру религиозную. В «Чтениях о богочеловечестве» вера определяется как «уверенность в существовании», без которой данные опыта обращаются в иллюзию. Действительность Божественного начала дается в вере, его содержание – в религиозном опыте, а полное знание достигается в религиозном мышлении [1, с. 35].

В «Критике отвлеченных начал» Соловьёв более детально рассматривает феномен веры. Здесь вера также определяется как не имеющая ни рационального, ни эмпирического основания уверенность в существовании предметов опыта. Но далее Соловьёв указывает основу веры – специфическое взаимодействие субъекта с предметом познания, предшествующее самому познанию. Специфика этого взаимодействия состоит в том, что субъект и предмет не просто встречаются друг с другом («граничат»), но взаимопроникают друг в друга, соединяются, что возможно только потому, что бытие обоих включено во всеединство сущего, «имеет основание в одном и том же безусловном существе» [4, с. 331]. Специфику религиозного мировоззрения В.С. Соловьёв усматривает в тех особенных вопросах, которые это мировоззрение ставит перед человеком и даёт их решение: «1) о подлинном бытии всеединого существа или Бога; 2) о подлинном бытии человека как существенного члена во всеедином, то есть о вечности человека или, с отрицательной стороны, о независимости его по бытию от естественного порядка, то есть о его бессмертии, и, наконец, 3) вопрос о самостоятельности человека в его деятельности, то есть о его свободе» [4, с. 190].

Первый вопрос решается религиозным мировоззрением, согласно Соловьёву, следующим образом. Предметному познанию предшествует познание мистическое, которое предполагает существование Абсолютного, то есть Бога. Но даже если бы не существовало мистического познания (иными словами, религиозного опыта), предметное познание мира в его единстве оказа-

лось бы невозможным без признания единого начала, обеспечивающего всеединство сущего. Решение религиозным сознанием второго и третьего вопросов Соловьев демонстрирует посредством своей концепции человека как абсолютного становящегося, возвращающегося к Богу как абсолютному сущему из своего неабсолютного в результате грехопадения состояния. Религиозное мировоззрение, по мнению Соловьева, определенно заявляет о свободе человека. Эта свобода может быть направлена и против Бога, но тогда человек попадает в зависимость от произведённого им неабсолютного состояния, то есть утрачивает вечность (личное бессмертие) в определённом модусе бытия. Соединение же с Богом влечет добровольный и сознательный отказ от ложных форм проявления свободы и возврат в вечность.

Таким образом, наличие ряда тем, определяющих предмет философии религии, в основных сочинениях В.С. Соловьева, философский способ постановки и решения проблем, раскрывающих эти темы, категориальный аппарат, используемые Соловьевым в своих сочинениях, позволяют говорить о философии религии В.С. Соловьева. Следует согласиться с оценкой философии религии В.С. Соловьева, данной К.М. Антоновым: «Опираясь на традиции христианского (особенно ранне-христианского) понимания истории и ее осмысления в немецкой классической философии, Соловьеву удалось достичь органичного сочетания исторического и феноменологического подхода к изучению религии (что стало затем характерно для последующей русской мысли), а впоследствии дополнить это сочетание введением в контекст философии религии и проблематики социальной философии. В дальнейшем практически все отечественные историки религии христианского направления так или иначе вели свои исследования в рамках намеченной Соловьевым структуры истории религии и программы ее изучения» [5, с. 131]. За рамками исследования, как К.М. Антонова, так и нашего, остался генезис проблем философии религии в творчестве В.С. Соловьева, влияние на него философии религии Г. Гегеля, Ф. Шлейермахера и Ф. Шеллинга. Специальных историко-философских исследований на эту тему в отечественной литературе нам не удалось обнаружить. Видимо, это дело будущих исследований по истории русской философии.

ЛИТЕРАТУРА

1. [Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. М., 1989. Т.2.](#)
2. *Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. М., 1989. Т.1.*
3. *Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Полн. собр. соч.: В 20 т. М., 2000. Т. 2.*
4. *Соловьев В.С. Критика отвлечённых начал // Соловьев В.С. Собрание соч.: В 12 т. Брюссель, 1966. Т.2.*
5. *Антонов К.М. Философия религии в русской метафизике XIX – начала XX века. М., 2009.*

*Северо-Кавказский научный
центр высшей школы ЮФУ*

18 ноября 2011 г.